Khôra. O Timeu nomeia *khôra* (localidade, lugar, espaçamento, posição), essa *coisa* que não é nada daquilo a que ela parece *dar lugar* — sem jamais *dar*. Insensível, impassível, mas sem crueldade, inacessível à retórica, *khôra* desencoraja, ela *é* aquilo mesmo que desarma os esforços de persuasão e de todo aquele que quisesse ter a ousadia de crer ou o desejo de fazer crer, por exemplo, em figuras, tropos ou seduções do discurso. Nem sensível, nem inteligível, nem metáfora nem designação literal, *nem* isso *nem* aquilo, *e* isso *é* aquilo, participando e não participando dos dois termos de um casal, *khôra*, dita também *matriz* ou *nutriz* assemelha-se, apesar disso, a um nome próprio singular, a um *prenome*, ao mesmo tempo maternal e virginal.

E Sócrates, quando parece dirigir-se aos outros e falar de passagem (...), começa a se assemelhar a ela, a *khôra*, a figurá-la, ela, a intangível, a inapreensível, a improvável, muito próxima e infinitamente longínqua. Ela como aquilo que ainda *falta*, que ainda é necessário.

ISBN 85-308-0320-5

PAPIRUS EDITORA

Jacques Derrida

KHÔRA

Jacques Derrida

KHÔRA

PAPIRUS

JACQUES DERRIDA

tradução
Nícia Adan Bonatti

revisão técnica
Enid Abreu Dobránszky

KHÔRA

PAPIRUS EDITORA

Título original em francês: *Khôra*
© Éditions Galilée, 1993

Tradução: Nicia Adan Bonatti
Revisão técnica: Enid Abreu Dobránszky
Capa: Fernando Cornacchia
Antonio César de Lima Abboud
Foto: Renato Testa
Revisão: Lucia H. Morelli

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Derrida, Jacques, 1930-
Khôra / Jacques Derrida ; tradução Nicia Adan Bonatti -- Campinas, SP : Papirus, 1995.

ISBN 85-308-0320-5

1. Ambigüidade 2. Linguagem - Filosofia 3. Mito - Filosofia 4. Nomes 5. Semântica (Filosofia) I. Título.

95-0294 CDD-401

Índices para catálogo sistemático:

1. Nome : Filosofia da linguagem 401

A primeira versão deste texto foi publicada em 1987 em *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, nas Éditions de l'HESS. Simultaneamente, publicamos nas Éditions Galilée dois outros ensaios, *Passions e Sauf le nom.** Apesar de tudo que as separa, essas obras parecem também se responder e talvez se esclarecer no interior de uma única e mesma configuração. Sob a sintaxe móvel desses títulos, poderíamos ler *três ensaios sobre um nome dado* ou sobre o que *pode ocorrer ao nome dado* (anonimato, metonímia, paleonímia, criptonímia, pseudonímia), portanto, ao nome *recebido*, ou mesmo ao nome *devido*, sobre o que talvez se *deva* (dar ou sacrificar) ao nome, ao nome de nome, ou ao cognome, e ao nome do *dever* (*dar* ou *receber*).

* Ambos publicados pela Papirus em 1995, com os títulos de *Paixões* e *Salvo o nome.* (N.T.)

"O mito coloca, então, em jogo uma forma de lógica que se pode chamar, em contraste com a lógica de não-contradição dos filósofos, uma lógica do ambíguo, do equívoco, da polaridade. Como formular, ou até mesmo formalizar essas operações de báscula que subvertem um termo em seu contrário, mesmo mantendo-o, sob outros pontos de vista, a distância? Caberia ao mitólogo elaborar, portanto, essa constatação de carência, dirigindo-se aos lingüistas, aos lógicos, aos matemáticos, para que lhe fornecessem a ferramenta que lhe falta: o modelo estrutural de uma lógica que não seria aquela da binaridade, do sim ou não, uma lógica outra que não a lógica do *logos*."

Jean-Pierre Vernant
"Raisons du mythe",
em *Mythe et société en Grèce ancienne,*
1974, p. 250.

Khôra nos chega, e como o nome. E quando um nome vem, rapidamente diz mais que o nome, o outro do nome e o outro, simplesmente, do qual anuncia justamente a irrupção. Esse anúncio ainda não promete, não ameaça mais. Ele não promete nem ameaça ninguém. Permanece estrangeiro à pessoa, nomeando somente a iminência, e ainda uma iminência estrangeira ao mito, ao tempo e à história de toda promessa e de todas as ameaças possíveis.

Sabe-se bem: o que Platão designa sob o nome de *khôra* parece desafiar, no *Timeu*, essa "lógica de não-contradição dos filósofos" da qual fala Vernant, essa lógica "da binaridade, do sim ou não". Talvez ela então dependesse dessa "outra lógica que não a lógica do *logos*". A *khôra* não é nem "sensível", nem "inteligível"; ela pertence a um "terceiro gênero" (*triton genos*, 48e, 52a).

Sobre ela não se pode nem mesmo dizer que ela não é *nem* isto, *nem* aquilo, ou que é *ao mesmo tempo* isto e aquilo. Não basta lembrar que ela não nomeia nem isto, nem aquilo, ou que diz e isto e aquilo. O embaraço declarado por *Timeu* se manifesta de outra forma: algumas vezes a *khôra* não parece ser isso nem aquilo, outras simultaneamente isso e aquilo. Mas essa alternativa entre a lógica de exclusão e aquela da participação, como veremos mais detalhadamente, talvez deva-se a uma aparência provisória e às coerções da retórica, ou até mesmo a alguma inaptidão em nomear. A *khôra* parece estrangeira à ordem do "paradigma", esse modelo inteligível e imutável. Apesar disso, "invisível" e sem forma sensível, ela "participa" do inteligível de forma muito incômoda, na verdade, *aporética* (*aporôtata*, 51b). Ao menos não mentiremos, acrescenta *Timeu*, ao menos não diremos o falso (ou *pseusometha*) ao declará-lo. A prudência desta fórmula negativa dá o que pensar. Não mentir, não dizer o falso, seria necessariamente dizer a verdade? E o que significa, em relação a isso, o *testemunho*?

Lembremos ainda o seguinte, a título de abordagem preliminar: o discurso sobre a *khôra*, tal como *se apresenta*, não procede do *logos* natural ou legítimo, mas muito mais de um raciocínio híbrido, bastardo (*logismô nothô*), ou até mesmo corrompido. Ele se anuncia "como em um sonho" (52b), o que pode tanto privá-lo de lucidez quanto conferir-lhe um poder de adivinhação.

E por isso tal discurso dependeria do mito? Tem-se acesso ao pensamento da *khôra*, fiando-se ainda na alternativa *logos/mythos?* E se esse pensamento fizesse apelo *também* a um terceiro gênero de discurso? E se, talvez como no caso da *khôra*, esse apelo ao terceiro gênero nada fosse além do tempo de um desvio para assinalar um gênero para além do gênero? Para além das categorias, sobretudo oposições categoriais, que permitem inicialmente abordá-lo ou dizê-lo?

Em sinal de gratidão e de admiração, eis aqui, pois, a homenagem de uma questão a Jean-Pierre Vernant. Ela se dirige àquele que tanto nos ensinou e nos deu a pensar sobre a oposição *mythos/logos*, é claro, mas também sobre a incessante inversão dos pólos, ao autor de *Raisons du mythe* e de *Ambigüité et renversement*: como pensar aquilo que, excedendo a regularidade do *logos*, sua lei, sua genealogia natural ou legítima, apesar disso não pertence, *stricto sensu*, ao *mythos?* Para além da oposição fixada ou tardiamente vinda do *logos* e do *mythos*, como pensar a necessidade daquilo que, *dando lugar* a essa oposição, como a tantas outras, parece às vezes não mais se submeter à lei daquilo mesmo que ela *situa*? O que é esse *lugar?* Ele é nomeável? E ele não teria alguma relação impossível com a possibilidade de nomear? Existe aí alguma coisa para pensar, como dizíamos tão depressa, e para pensar segundo a *necessidade?*

I

A oscilação de que acabamos de falar não é uma oscilação dentre outras, uma oscilação entre dois pólos. Ela oscila entre dois gêneros de oscilação: a dupla exclusão (*nem/nem*) e a participação (*ao mesmo tempo... e, isto e aquilo*). Mas temos o direito de transportar a lógica, a paralógica ou a metalógica desta sobre-oscilação de um conjunto ao outro? Ela concernia inicialmente aos gêneros do ente* (sensível/inteligível, visível/invisível, forma/sem forma, ícone ou mimema**/paradigma), mas nós o deslocamos para gêneros de discurso (*mythos/logos*) ou em relação àquilo que é ou não é em geral. Tal deslocamento sem dúvida

* *Étant*, o ser-no-mundo. "Ente - o que é, ou seja, tendo do ser sem coincidir com a totalidade do último: é portanto também o ser em situação, ou seja, o existente." (Um existente privilegiado, uma vez que conhece sua relação com o ser.) (Durozoi & Roussel, *Dicionário de filosofia*, Papirus, 1993). (N.T.)

** Do grego *mímema*: 1. Imitação, cópia, falsificação (com a finalidade de enganar). 2. Representação artística. (N.T.)

não é óbvio. Depende de uma espécie de metonímia: esta se deslocaria, deslocando os nomes, dos gêneros de ser aos gêneros de discurso. Mas, por um lado, é sempre difícil, particularmente em Platão, separar as duas problemáticas: a qualidade do discurso deve-se, em primeiro lugar, à qualidade do ser sobre o qual ele fala. Um pouco como se um nome não devesse se dar a não ser (àquilo) a quem em primeiro lugar o merece e o chama. O discurso, como o correspondente daquilo que é em geral, encontra-se qualificado ou desqualificado por aquilo a que corresponde. Por outro lado, a metonímia se apóia em uma passagem pelo *gênero*, de um gênero a outro, da questão dos gêneros de ser à questão dos gêneros de discurso. Ora, o discurso sobre a *khôra* é também um discurso sobre o gênero (*genos*) e sobre diferentes gêneros de gênero. Voltaremos posteriormente ao gênero como *gens* ou povo (*genos, ethnos*), cujo tema aparece na abertura do *Timeu*. No estreito contexto que por ora nos detém, o da seqüência sobre a *khôra*, encontramos ainda dois gêneros de gênero. A *khôra* é um *triton genos* na ótica de dois gêneros de ser (imutável e inteligível/corruptível, em vir a ser e sensível), mas parece também determinada em relação ao gênero sexual: *Timeu* fala, a seu respeito, de "mãe" e de "ama". Ele o faz de um modo que não nos apressaremos em nomear. Quase todos os intérpretes do *Timeu* se asseguram, nessa passagem, nos recursos da retórica, sem jamais se interrogar a seu respeito. Eles falam tranqüilamente de metáforas, de imagens, de comparações.[1] Não colocam nenhuma questão

sobre esta tradição da retórica que coloca à sua disposição uma reserva de conceitos utilíssimos, mas todos construídos sobre esta distinção entre o sensível e o inteligível, com a qual precisamente o pensamento da *khôra* não pode mais se acomodar — com a qual Platão dá a entender, sem ambigüidade, que ela tem a maior dificuldade em se acomodar. Esse problema da retórica — particularmente da possibilidade de nomear — não é aqui, como se vê, um problema secundário. Sua importância também não se limita a alguma dimensão pedagógica (aqueles que falam de metáfora a respeito da *khôra* freqüentemente especificam: metáfora didática), ilustrativa ou instrumental. Nós nos contentaremos, no momento, em assinalá-la e em situá-la, mas já está claro que, assim com a *khôra*, e também necessariamente, ela não se deixa facilmente situar, limitar a um município: ela é mais situante que situada, oposição que, por sua vez, será necessário subtrair a alguma alternativa gramatical ou ontológica do ativo e do passivo. Não falaremos de metáfora, mas não por entender, por exemplo, que a *khôra* seja *propriamente* uma mãe, uma ama, um receptáculo, um molde* ou ouro. Talvez seja porque leva além ou aquém da polaridade sentido metafórico/sentido próprio, que o pensamento da *khôra* excede a polaridade, sem dúvida análoga, do *mythos* e do *logos*. Tal seria, ao menos, a questão que gostaríamos de submeter aqui à prova de uma

* *Porte-empreinte*: marca em alto ou baixo-relevo deixada por um corpo que se comprime contra uma superfície; efígie, gravura, lacre. (N.T.)

leitura. A conseqüência visada seria a seguinte: com essas duas polaridades, o pensamento da *khôra* inquietaria a própria ordem da polaridade, da polaridade em geral, quer ela seja dialética ou não. Propiciando oposições, ela mesma não se submeteria a nenhuma inversão. E isso, outra conseqüência, não porque seria inalteravelmente *ela mesma* para além de seu nome, mas porque, levando para além da polaridade do sentido (metafórico ou próprio), ela não pertenceria mais ao horizonte do sentido, nem do sentido como sentido do ser.

Depois dessas precauções e dessas hipóteses negativas, compreender-se-á por que resguardamos o nome de *khôra* de qualquer tradução. Uma tradução parece, é claro, estar sempre em ação, quer *na* língua grega quer *da* língua grega para uma outra. Não tomemos nenhuma como segura. Pensar e traduzir estão aqui submetidos à mesma experiência. Se ela deve ser tentada, tal experiência não deve se preocupar somente com um vocábulo ou um átomo de sentido, mas também com toda uma textura trópica,* não digamos ainda de um sistema, e com maneiras de abordar, para *nomeá-los*, os elementos desta "trópica". Ainda que digam respeito ao próprio nome de *khôra* ("lugar", "local", "localização", "região", "território") ou àquilo que a tradição chama as figuras — comparações, imagens, metáforas — propostas pelo próprio *Timeu* ("mãe", "ama", "receptáculo", "molde"), as traduções permanecem presas em redes de interpretação. Elas são induzidas por projeções retrospectivas, de cujo anacronismo se pode sempre suspeitar. Tal anacronismo não é necessariamente, não sempre ou não somente uma fraqueza à qual uma interpretação vigilante e rigorosa poderia escapar inteiramente. Tentaremos mostrar que ninguém escapa disso. O próprio Heidegger, que, no entanto, é um dos únicos a jamais falar de "metáfora", nos parece ceder a esta retrospecção teleológica[2] contra a qual, noutro lugar, coloca-nos tão justamente em alerta. E esse gesto parece altamente significativo para o conjunto de seu questionamento e de sua relação com a "história-da-filosofia".

O que se acabou de dizer acerca da retórica, da tradução ou do anacronismo teleológico poderia dar lugar a um mal-entendido. É preciso dissipá-lo, imediatamente. Jamais pretendemos propor a palavra justa para *khôra*, nem chamá-la, enfim, *ela mesma*, para além de todas as voltas e de todos os desvios da retórica, nem, enfim, abordá-la, *ela mesma*, como aquilo que terá sido, fora de qualquer ponto de vista, fora de qualquer perspectiva anacrônica. Seu nome não é uma *palavra justa*. Ele está destinado ao inapagável, mesmo se aquilo que nomeia, *khôra*, não se reduz, acima de tudo não se reduz, a seu nome. A trópica e o anacronismo são inevitáveis. E tudo o que gostaríamos de mostrar é a estrutura que, tornando-os assim inevitáveis, faz deles outra coisa que não acidentes, fraquezas ou momentos provisórios. Essa lei

* Relativo ao tropo, à figura de retórica. (N.T.)

estrutural parece não ter sido abordada *como tal* por toda a história das interpretações do *Timeu*. Tratar-se-ia antes de uma estrutura do que de alguma essência da *khôra*, não tendo mais a questão da essência qualquer sentido nesse caso. Não tendo essência,como a *khôra* se manteria para além de seu nome? A *khôra* é *anacrônica*, ela "é" a anacronia no ser, ou melhor, a anacronia do ser. Ela anacroniza o ser.

Dissemos toda a história das interpretações. Jamais se esgotará a imensa literatura consagrada ao *Timeu*, a partir da Antigüidade. Está fora de questão tratá-la aqui em seu conjunto. E sobretudo pressupor a unidade ou a homogeneidade desse conjunto, a própria possibilidade de totalizá-lo em alguma apreensão ordenada. O que pressuporemos, em contrapartida, e poderíamos chamá-la ainda de uma "hipótese de trabalho", é que a presunção de uma tal ordem (reunião, unidade, totalidade organizada por um *telos*) guarda uma ligação essencial com o anacronismo estrutural de que falávamos há pouco. Ela seria o inevitável efeito produzido por *alguma coisa como* a *khôra* — que não é qualquer coisa, e que não é *como* nada, nem mesmo como aquilo que *ela* seria lá, para além de seu nome, ela *mesma*.

Ricas, numerosas, inesgotáveis, as interpretações vêm, em suma, informar a significação ou o valor de *khôra*. Elas consistem sempre em lhe *dar forma* determinando-a, ela que, apesar disso, não pode se oferecer ou se prometer, a não ser subtraindo-se a qualquer determinação, a todas as

marcas ou impressões às quais dizemos que ela está exposta: a tudo aquilo que gostaríamos de lhe dar sem expectativa de algo em troca. Mas o que avançamos aqui da interpretação da *khôra* — do texto de Platão sobre a *khôra* — falando de forma dada ou recebida, de marca ou de impressão, de conhecimento como informação etc., tudo isso já se inspira naquilo que o próprio texto diz da *khôra*, no seu dispositivo conceitual e hermenêutico. O que acabamos, por exemplo, pelo exemplo, de avançar a respeito de "*khôra*" no texto de Platão reproduz ou transcreve simplesmente, com todos seus esquemas, o discurso de Platão acerca da *khôra*. Isso até nessa frase mesma em que acabo de me servir da palavra *esquema*. Os *skhemata* são figuras recortadas e impressas na *khôra*, as formas que a informam. Retornam a ela sem lhe pertencer.

As interpretações viriam então dar forma à "*khôra*", deixando nela a marca esquemática de sua impressão e depositando o sedimento de sua contribuição. Apesar disso, "*khôra*" parece jamais se deixar sequer atingir ou tocar, menos ainda ferir, e sobretudo não se deixar esgotar por esses *tipos* de tradução trópica ou interpretativa. Não se pode sequer dizer que ela lhe forneça o suporte de um substrato ou de uma substância estável. *Khôra* não é um sujeito. Não é o sujeito. Nem o *substrato*. Os *tipos* hermenêuticos não podem informar, não podem dar forma à *khôra*, a não ser à medida que, inacessível, impassível, "amorfa" (*amorphon*, 51a) e sempre virgem, de uma virgindade radicalmente

rebelde ao antropomorfismo, ela *parece receber* esses tipos e lhes *dar lugar*. Mas, se *Timeu* o nomeia receptáculo (*dekhomenon*) ou lugar (*khôra*), esses nomes não designam uma essência, o ser estável de um *eidos*, dado que *khôra* não é nem da ordem do *eidos*, nem da ordem dos mimemas, das imagens do *eidos* que nela vêm se imprimir — que assim *não é*, não pertence aos dois gêneros de ser conhecidos ou reconhecidos. Ela não é e esse não-ser só pode se *anunciar*, isto é, igualmente não se deixar tomar ou conceber, através dos esquemas antropomórficos do *receber* ou do *dar*. *Khôra* não é, sobretudo não é, um suporte ou um sujeito que *daria* lugar, recebendo ou concebendo, ou até mesmo se deixando conceber. Como lhe denegar essa significação essencial de receptáculo, já que esse mesmo nome lhe é dado por Platão? É difícil. Talvez ainda não tenhamos pensado o que quer dizer receber, o receber desse receptáculo, aquilo que diz *dekhomai, dekhomenon*. Talvez seja a partir de *khôra* que começaremos a aprendê-lo — a recebê-lo, a receber dela aquilo que seu nome denomina. A recebê-lo, senão a compreendê-lo, a concebê-lo.

Já se terá observado, agora dizemos *khôra* e não, como sempre quis a convenção, a *khôra*, ou ainda, como poderíamos ter feito por precaução, a palavra, o conceito, a significação ou o valor de "*khôra*". Isso por vários motivos, dos quais a maior parte sem dúvida já é evidente. O artigo definido pressupõe a existência de uma coisa, o ente *khôra* ao qual, através de um nome comum, seria fácil

referir-se. Ora, o que se diz de *khôra* é que esse nome não designa nenhum dos tipos de ente conhecidos, reconhecidos ou, se se preferir ainda, *recebidos* pelo discurso filosófico, isto é, pelo *logos ontológico* que faz a lei no *Timeu*: *khôra* não é nem sensível nem inteligível. Há *khôra*, podemos mesmo nos interrogar sobre sua *physis* e sua *dynamis*, ao menos nos interrogar provisoriamente a seu respeito, mas o que *há* aí não está; e voltaremos mais adiante sobre o que pode dar a pensar esse *há*, que, aliás, não *dá* nada, ao dar lugar ou ao dar a pensar, caso em que se correrá o risco de ver o equivalente de um *es gibt*, desse *es gibt* que, sem dúvida, permanece implícito em toda teologia negativa, a menos que ele o evoque, em sua história cristã.

Em vez da *khôra*, nós nos contentaremos, pois, em dizer prudentemente: a palavra, o substantivo comum, o conceito, a significação ou o valor de *khôra*? Essas precauções não bastariam; elas pressupõem distinções (palavra/conceito, palavra-conceito/coisa, sentido/referência, significação/valor, nome/nomeável etc.) que implicam elas mesmas a possibilidade, ao menos, de um ente *determinado*, distinto de um outro e dos atos que visam a ele ou seu sentido, por intermédio dos atos de linguagem, das designações ou das sinalizações. Todos esses atos remetem a generalidades, a uma *ordem* das multiplicidades: gênero, espécie, indivíduo, tipo, esquema etc. Ora, o que nos parece permitido ler acerca de *khôra*, no *Timeu*, é que "alguma coisa", que não é uma coisa, coloca

em causa essas pressuposições e essas distinções: "alguma coisa" não é uma coisa e se subtrai a essa ordem das multiplicidades.

Mas, se dizemos *khôra* e não *a khôra*, ainda fazemos dela um nome. Um nome próprio, é claro, mas uma palavra, assim como qualquer nome comum, uma palavra distinta da coisa ou do conceito. Por outro lado, o nome próprio parece, como sempre, atribuído a uma pessoa, aqui a uma mulher. Talvez a uma mulher, de preferência a uma mulher. Será que isso não agrava os riscos de antropomorfismo contra os quais gostaríamos de nos proteger? O próprio Platão parece não correr esses riscos, quando parece "comparar", como se diz, *khôra* a uma mãe ou a uma ama? O valor de receptáculo não está também associado, como a matéria passiva e virgem, ao elemento feminino, e precisamente na cultura grega? Essas objeções não deixam de ser válidas. Apesar disso, se *khôra* apresenta efetivamente algumas marcas da palavra como nome próprio, ainda que seja por sua referência aparente ao único (e só há, no *Timeu*, ou, mais precisamente, na passagem do *Timeu* que abordaremos mais tarde, *uma só khôra*, e é exatamente assim que o entendemos, só há uma, por mais divisível que seja), o referente dessa referência, no entanto, não existe. Ele não tem as marcas de um ente, no sentido de um ente admissível no *ontológico*, a saber, de um ente inteligível ou sensível. Há *khôra*, mas *a khôra* não existe. O apagamento do artigo deveria, no momento, suspender a determinação, entre aspas invisíveis (citamos uma palavra de Platão em uma passagem do *Timeu*, não sabendo ainda o que ela quer dizer e como determiná-la), e a referência a alguma coisa que não é uma coisa, mas que insiste em sua unicidade tão enigmática, que se deixa ou se faz interpelar sem responder, sem se dar a ver, conceber, determinar. Privada de referente real, aquilo que efetivamente se descobre também a evocar um X que tem, como *propriedade*, por *physis* e, por *dynamis* o texto dirá, nada ter de próprio e permanecer informe (*amorphon*). Essa singular impropriedade, que justamente não é nada, eis o que *khôra* deve, se assim o podemos dizer, *conservar*, eis o que é preciso *lhe preservar*, o que devemos nela preservar. Para isso, é preciso não a anular em meio a uma generalidade, atribuindo-lhe justamente propriedades que seriam sempre as de um ente determinado, um dos entes que ela "recebe" ou do qual ela recebe a imagem: por exemplo, um ente do gênero feminino — e é por isso que a feminilidade da mãe ou da ama jamais lhe será atribuída como propriedade particular. O que não quer dizer, e voltaremos a isso ainda, que se trate aí de simples figuras de retórica. *Khôra* não deve receber *para si*, não deve, pois, *receber*; somente se deixar emprestar as propriedades (daquilo) que recebe. Ela não deve receber, ela deve não receber aquilo que ela recebe. Para evitar todas essas confusões, convém, paradoxalmente, formalizar sua abordagem e manter a seu respeito sempre a mesma linguagem (ταὐτόν αυτὴν ἀεὶ προσρητέον, 50b). Não tanto lhe "dar o mesmo nome", como se traduz freqüentemente, mas falar

dela e chamá-la da mesma maneira. Fielmente, em suma, mesmo se essa *fé* é irredutível a qualquer outra. Essa "maneira" é única ou típica? Ela tem a singularidade de um acontecimento idiomático ou a generalidade regulada de um esquema? Dito de outra forma, essa regularidade encontra no texto de Platão, ou melhor, em dada seqüência do *Timeu*, sua única e melhor formulação, ou antes um dos seus exemplos, por mais privilegiado que seja? No que, em qual sentido diremos de *Timeu* que ele é exemplar? E se importa que a *chamada* permaneça a mesma, mais que o *nome*, pode-se substituir, revezar, traduzir *khôra* por outros nomes, esforçando-se somente em vigiar a regularidade da chamada, a saber, de um discurso?

Essa questão não pode deixar de ressoar, quando nos sabemos presos em uma tal cena de leitura, compreendida antecipadamente na imensa história das interpretações e reapropriações que, no decorrer dos séculos, vêm se agitar em torno de *khôra*, tomando conta dela ou sobrecarregando-a de inscrições e de relevos, dando-lhe forma, imprimindo-lhe tipos, para nela produzir novos objetos, ou nela depositar outros sedimentos. Essa interminável teoria das exegeses parece reproduzir aquilo que, ao examinarmos o discurso do *Timeu*, passar-se-ia não com o texto de Platão, mas com a própria *khôra*. Com *a própria khôra*, se ao menos pudéssemos falar assim desse X (χ ou khi), o qual ou a qual deve estar isento de qualquer determinação própria, sensível ou inteligível, material ou formal e, portanto, de qualquer

identidade consigo mesmo. *Tudo se passa como se* a história futura das interpretações de *khôra* estivesse previamente escrita, ou até mesmo prescrita, *previamente reproduzida* e *refletida* em algumas páginas do *Timeu* "a respeito" da "própria" *khôra*. Com suas retomadas incessantes, os fracassos, as superimposições, as sobreimpressões e reimpressões, essa história se apaga previamente, dado que ela se programa, reproduz e reflete por antecipação. Uma história prescrita, programada, reprodutora, refletida, ainda é uma história? A menos que o conceito de história carregue em si essa programação teleológica que o anula ao constituí-lo. Declarando "eis como entrevemos *khôra* — de maneira difícil, aporética e como que em sonho —", alguém (Timeu, Platão etc.) teria dito, em suma: eis com o que se assemelharão doravante todas as interpretações, e por toda a eternidade, do que digo aqui. Elas se assemelharão ao *que eu digo de khôra*; portanto, o que digo de *khôra* comenta por antecipação e descreve a lei de toda a história da hermenêutica e das instituições que se construirão *a esse respeito*, sobre esse assunto.

Nada de fortuito nisso. *Khôra* recebe, para lhes dar lugar, todas as determinações, mas a nenhuma delas possui como propriedade. Ela as possui, ela as tem, dado que as recebe, mas não as possui como propriedades, não possui nada como propriedade particular. Ela não "é" nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever "sobre" ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito, mas ela não é o *assunto* ou o

suporte presente de todas essas interpretações, se bem que, todavia, não se reduza a elas. Simplesmente, esse excesso não é nada, nada que seja e se diga ontologicamente. Essa ausência de suporte, que não se pode traduzir em suporte ausente ou em ausência como suporte, provoca e resiste a toda determinação binária ou dialética, a todo exame de *tipo* filosófico, ou, digamos mais exatamente, do tipo *ontológico*. Esse tipo se encontra, ao mesmo tempo, desafiado e retomado por aquilo mesmo que parece lhe dar lugar. Devemos ainda lembrar mais longe, insistindo de forma mais analítica, que se *há lugar* ou, segundo nosso idioma,* *lugar dado*, dar lugar aqui não vem a ser fazer presente de um lugar. A expressão *dar lugar* não remete ao gesto de um sujeito doador, suporte ou origem de alguma coisa que viria a ser dada a alguém.

Apesar de seu caráter timidamente preliminar, essas observações talvez nos permitam entrever a silhueta de uma "lógica" cuja formalização parece mais ou menos impossível. Essa "lógica" seria ainda uma lógica, "uma forma de lógica", para retomar a expressão de Vernant, quando fala de "uma forma de lógica" do mito que se trataria de "formular, ou até mesmo formalizar"? Sem dúvida, existe uma tal lógica do mito, mas nossa questão retorna: o pensamento de *khôra*, que evidentemente não diz respeito à "lógica de não-contradição dos filósofos", pertenceria por isso ao

* Referindo-se ao francês. (N.T.)

espaço do pensamento mítico? O *logos* "bastardo" que se pauta por ela seria ainda um *mythos?*

Permitam-nos um longo desvio. Consideremos a maneira pela qual a dialética especulativa de Hegel inscreve o pensamento mítico sob uma perspectiva teleológica. Dessa dialética, pode-se dizer que é e que não é uma lógica da não-contradição. Ela integra e *realça* a contradição como tal. Da mesma maneira, realça o discurso mítico como tal no filosofema.

A filosofia só se torna séria, para Hegel, e pensamos também *depois* de Hegel e *segundo* ele, a partir do momento em que entra na via segura da lógica: isto é, depois de ter abandonado, ou melhor, reanimado sua *forma* mítica — depois de Platão, com Platão. A lógica filosófica chega a si própria quando o conceito desperta de seu sono mitológico. Sono e despertar, pois o acontecimento consiste em um simples desvelamento: explicitação e tomada de consciência de um filosofema envolto em sua potência virtual. O mitema *não terá sido* nada além de um pré-filosofema oferecido e prometido ao seu *Aufhebung* dialético. Esse futuro anterior teleológico assemelha-se ao tempo de uma narrativa, mas é uma narrativa da saída fora da narrativa. Ele marca o fim da ficção narrativa. Hegel o explica,[3] ao tomar a defesa* de

* Em francês, *en prenant la défense*. É interessante notar que a tradução desta palavra é bastante delicada, dado que possui dois pólos opostos de significação. Segundo o *Petit Robert*, seus sentidos são: 1. defesa (nacional, física ou jurídica), proteção, ajuda, socorro, salvaguarda, fortificação etc. 2. Proibição, interdição. Dado o contexto em que se situa na frase, sobretudo pela referência ao *amigo*, fiz a opção pela acepção nº1. (N.T.)

seu "amigo Creuzer" e de seu livro, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1810-1812. O *logos* mitológico, é claro, pode manifestar a pretensão de ser uma espécie de "philosopher" (p. 108). Os filósofos puderam se servir dos mitos para aproximar os filosofemas da imaginação (*Phantasie*). Mas "o conteúdo do mito é o pensamento" (*ibid.*). A dimensão mítica permanece formal e exterior. Se os mitos de Platão são "belos", se a "apresentação" (*Darstellung*) mítica do pensamento é "bela", incorreríamos em erro ao acreditar que os mitos são mais "primorosos" (*vortrefflicher*) do que o "modo abstrato de expressão". Na verdade, Platão só recorre ao mito na medida de sua "impotência" (*Unvermögen*) em se "exprimir na pura modalidade do pensar". Mas é também em parte porque ele só o faz na introdução aos diálogos — e uma introdução jamais é puramente filosófica: sabe-se o que Hegel pensa das introduções e dos prefácios em geral. Quando aborda a própria coisa, o assunto principal, Platão se exprime de maneira completamente diferente. Pensemos no *Parmênides*, por exemplo; as simples determinações do pensamento dispensam a imagem e o mito. O esquema dialético de Hegel diz respeito tanto ao mítico quanto ao figurativo ou ao simbólico. O *Parmênides* é "sério"; o recurso ao mítico não o é inteiramente. Exatamente como comanda ainda hoje tantas avaliações, e não somente no pensamento dito anglo-saxão, a oposição do sério e do não-sério recobre aqui a da filosofia *como tal* e da sua derivação lúdico-mitológica. O *valor* do pensamento mitoló-

gico, isto é, também sua *seriedade*, mede-se no caráter não-mítico de seu teor. Hegel sublinha aqui o valor, a seriedade, o valor da seriedade: Aristóteles é sua garantia. Pois, depois de ter declarado que "o valor de Platão não reside, todavia, nos mitos" (*Der Wert Platons liegt aber nicht in den Mythen*, p. 109), Hegel cita e traduz Aristóteles. Convém que nos detenhamos aqui. Sabe-se, lembremo-nos de passagem, antes de abordarmos diretamente esse problema, do peso que a interpretação aristotélica do *Timeu*, principalmente a respeito de *khôra*, tem na história das interpretações. Hegel traduz, portanto, ou parafraseia a *Metafísica*: "περι μὲν τῶν μυτικῶς σοφιζομένων οὐκ αξιον μετά σπουδης σκοπεῖν": *Von denen, welche mythisch philosophieren, ist es nicht der Mühe wert, ersntlich zu handeln*: aqueles que filosofam recorrendo ao mito não merecem ser tratados seriamente."

Hegel parece oscilar entre duas interpretações. Em um texto filosófico, a função do mito é tanto um sinal de impotência filosófica, a incapacidade de aceder ao conceito enquanto tal e de se manter, quanto o indício de uma potência dialética e sobretudo didática, o domínio pedagógico do filósofo sério em plena possessão do filosofema. Simultânea ou sucessivamente, Hegel parece reconhecer em Platão quer essa impotência quer esse domínio. Essas duas avaliações não se contradizem, a não ser na aparência ou até certo ponto. Elas têm isso em comum: a subordinação do mito, como *forma* discursiva, ao *conteúdo* do

conceito significado, no sentido que só pode ser, em sua essência, filosófico. E o tema filosófico, o conceito significado, qualquer que seja a *apresentação* formal — filosófica ou mítica —, permanece sempre força de lei, o domínio ou a dinastia do discurso. Podemos ver passar aqui o fio de nossa questão: se *khôra* não tem sentido ou essência, se não é um filosofema e se, apesar disso, não é nem o objeto nem a forma de uma narrativa fabulosa de tipo mítico, onde situá-la nesse esquema?

Aparentemente contraditória, profundamente coerente, essa avaliação lógico-filosófica não é aplicada a Platão. Ela já assinala um certo "platonismo". Hegel não lê Platão a partir de Aristóteles e à revelia de Platão, como se decifrasse uma prática cujo sentido tivesse permanecido inacessível ao autor do *Timeu*. Um certo programa dessa avaliação já parece legível nessa obra, como veremos. Mas talvez com uma reserva, e essa reserva suplementar poderia alojar, abrigar, e, conseqüentemente, também transbordar o dito programa.

O programa, primeiramente. A cosmogonia do *Timeu* percorre o ciclo do saber sobre todas as coisas. Seu fim enciclopédico deve marcar o termo, o *telos* de um *logos* a respeito de tudo aquilo que é: "καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ του παντὸς νυν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν" ("E agora declaramos que atingimos o termo de nosso discurso sobre o Mundo.") (92c). Esse *logos* enciclopédico é uma ontologia geral, tratando de todos os tipos de ser; ela

comporta uma teologia, uma cosmologia, uma fisiologia, uma psicologia, uma zoologia. Mortais ou imortais, humanos e divinos, visíveis e invisíveis, nela estão todos situados. Lembrando-o ao concluir, retomamos a distinção entre o vivente visível, por exemplo o deus sensível, e o deus inteligível do qual ele é a imagem (*eikôn*). O cosmos é o céu (*ouranos*) como vivente visível e deus sensível. Ele é o único de sua raça, "*monógeno*".

Apesar disso, a meio percurso do ciclo, o discurso sobre *khôra* não terá aberto, entre o sensível e o inteligível, não pertencendo nem a um nem a outro, portanto nem ao cosmos como deus sensível nem ao deus inteligível, um espaço aparentemente vazio — sem bem que não seja, sem dúvida, o *vazio*? Ele não nomeou uma grande abertura, um abismo ou um precipício? Não é nesse precipício, "nele", que essa clivagem entre o sensível e o inteligível, ou até mesmo entre o corpo e a alma pode acontecer e tomar lugar? Não aproximemos por demais rapidamente esse precipício chamado *khôra* desse caos que abre também a dimensão do abismo. Evitemos aí precipitar a forma antropomórfica e o *patos** do terror. Não para instalar em seu lugar a segurança de uma base, o "exato correspondente daquilo que Gaia representa para toda criatura, desde sua aparição, na origem do mundo: uma base estável e segura para sempre, opondo-se à abertura escancarada e

* No sentido da parte da retórica que trata dos meios próprios para emocionar o auditor. (N.T.)

sem fundo de Caos".[4] Encontraremos posteriormente uma breve alusão de Heidegger à *khôra*, não aquela do *Timeu*, mas, fora de qualquer citação e de qualquer referência precisa, aquela que em Platão designaria o lugar (*Ort*) entre o ente e o ser,[5] a "diferença" de lugar entre os dois.

A conclusão ontológico-enciclopédica do *Timeu* parece* recobrir o precipício aberto no meio do livro. O que ela recobriria, então, fechando a boca aberta do discurso quase proibido sobre *khôra*, não seria talvez somente o abismo entre o inteligível e o sensível, entre o ser e o nada, o ser e o menor ser, nem mesmo talvez entre o ser e o ente nem mesmo ainda entre *logos* e *mythos*, mas entre todos esses pares e um outro que não mais seria sequer *seu* (*deles*) outro.

Se há mesmo um precipício no meio do livro, uma espécie de abismo "dentro do" qual tentamos pensar ou dizer esse precipício abissal que seria *khôra*, a abertura de um lugar "dentro" do qual tudo viria ao mesmo tempo tomar *lugar* e se *refletir* (pois são imagens que aí se inscrevem), é insignificante que uma *mise en abyme** regule uma certa ordem de composição do discurso? E que ela regule até esse modo do

* *Mise*: ação de colocar. *Abyme*: forma ortográfica em desuso da palavra *abîme*, "abismo". Embora a expressão não conste em diversos dicionários, tais como o *Petit Robert*, o *Larousse*, ou o *Littré*, o contexto remete a um movimento de cratera sem fundo, de sorvedouro abissal, de um abismo dentro de outro que regularia o discurso sobre *khôra*. (N.T.)

pensar ou do dizer que deve ser semelhante, sem ser idêntico, àquele que se pratica *sobre os limites* do precipício? É insignificante que essa *mise en abyme* afete as formas de um discurso sobre os *lugares*, principalmente os lugares políticos, uma política dos lugares inteiramente comandada pela consideração dos lugares (lugares na sociedade, região, território, país), como lugares atribuídos a tipos ou a formas de discurso?

II

Mise en abyme do discurso sobre *khôra*, lugar da política, política dos lugares, tal seria, pois, a estrutura de uma sobreimpressão sem fundo.

Na abertura do *Timeu*, discute-se sobre os guardiães da cidade, os cultivadores e os artesãos, a divisão do trabalho e a educação. Notemos, de passagem, se bem que se trate de uma analogia de estrutura formal e exterior: aqueles a quem se educa como guardiães da cidade nada terão de próprio (*idion*), nem ouro nem dinheiro. Eles "receberão, daqueles que protegem, o salário de seu grau hierárquico" (18b). Nada ter *de próprio*, nem mesmo o ouro com o qual somente podemos compará-lo (50a), não é também a posição de *khôra*? Esta questão pode ser colocada, ainda que não se deseje levá-la a sério: por mais formal que seja, a analogia é pouco contestável. Pode-se dizer

o mesmo acerca da observação que se segue imediatamente (18c) e que diz respeito à educação das mulheres, ao casamento e, sobretudo, inquestionavelmente, à comunidade das crianças. Todas as medidas devem ser tomadas para que ninguém possa conhecer e reconhecer como suas próprias (*idia*) as crianças que venham a nascer (18c-d). Na procriação (*paidopoiia*), qualquer atribuição de propriedade natural ou legítima deve se achar excluída pelo próprio meio da cidade. Quando se leva em conta o fato de que há apenas um instante, tinha-se prescrito uma educação semelhante para os homens e para as mulheres — que devem ser preparados para as mesmas atividades e para as mesmas funções —, pode-se seguir o fio de uma analogia formal, a da dita "comparação" de *khôra* com a mãe e, signo suplementar de expropriação, com a ama; tal comparação não lhe assegura nenhuma propriedade, no sentido do genitivo subjetivo ou no sentido do genitivo objetivo: nem as propriedades de uma genitora (ela não engendra nada e não tem, aliás, absolutamente nenhuma propriedade) nem a propriedade das crianças, as imagens de um pai que, aliás, também não é proprietário. É o suficiente com relação à impropriedade da dita comparação. Mas talvez já estejamos em um lugar em que a lei do próprio não tem mais nenhum sentido. Consideremos até a estratégia política dos casamentos. Ela manifesta uma relação de reflexividade abissal e analógica com aquilo que será posteriormente dito de *khôra*: "crivos" ou peneiras sacudidas (*seiomena* 52e, 53a) para triar ou selecionar o "grão" e as "sementes"; a lei do melhor se cruza com um certo acaso. Ora, desde as primeiras páginas do *Timeu*, em um discurso puramente político, descrevem-se dispositivos destinados a maquinar *em segredo* a combinação dos casamentos, para que as crianças nasçam com a melhor natureza possível. E não está excluído um sorteio (*kléros*, 18d-e).

Esclareçamos desde já. Essas analogias formais ou essas *mises en abyme* refinadas, sutis (sutis demais, pensarão alguns), não as consideramos aqui, *em primeiro lugar*, como artifícios, temeridades ou segredos de composição formal: a arte de Platão, o escritor! Essa arte nos interessa e deveria fazê-lo ainda mais, mas o que nos importa aqui mesmo, e em primeiro lugar, independentemente das supostas intenções de um escritor, são as restrições que geram essas analogias. Diremos que elas constituem um *programa*? Uma *lógica* cuja autoridade se impôs a Platão? Sim, até certo ponto, somente, e esse limite aparece no próprio abismo: o ser-programa do programa, sua estrutura de pré-inscrição e de prescrição tipográfica forma o tema explícito do discurso *em abismo* sobre *khôra*. Esta figura o lugar de inscrição de *tudo aquilo que no mundo se marca*. Da mesma forma, o ser-lógica da lógica, seu *logos* essencial, seja ele verdadeiro, verossímil ou mítico, forma o tema explícito do *Timeu*, ainda iremos precisá-lo. Não se pode, então, chamar tranqüilamente, sumariamente, *programa* ou *lógica* a forma que dita a Platão a lei de uma tal compo-

sição: programa e lógica aí são apreendidos, *como tais*, mesmo que em sonho e *mis en abyme*.

Uma vez tomada essa precaução a respeito de analogias que poderiam parecer imprudentes, recordemos o traço mais geral que, ao mesmo tempo, reúne e autoriza esses deslocamentos de um lugar ao outro "dentro" do "mesmo" lugar. Isso é óbvio, até mesmo óbvio demais para que mereça um exame, e sua generalidade não tem, por assim dizer, outro limite que não ela mesma: é precisamente aquela do *genos*, do gênero em todos os gêneros, da diferença sexual, da geração das crianças, dos gêneros de ser e desse *triton genos* que é *khôra* (nem sensível, nem inteligível, "como" uma mãe ou uma ama etc.). Acabamos de aludir a todos esses gêneros de gêneros e ainda não falamos de *genos* como raça,[6] povo, grupo, comunidade, afinidade de nascimento, nação etc. Chegou a ocasião.

Ainda na abertura do *Timeu*, lembramo-nos de uma conversa anterior, um discurso (*logos*) de Sócrates sobre a *politeia* e sobre seu melhor governo. Sócrates faz o resumo, são os temas dos quais acabamos de falar. De passagem, ele se serve da palavra *khôra* (19a) para designar o lugar atribuído às crianças: é preciso criar "as crianças dos bons", transportar as outras em segredo para um outro lugar, continuar a mantê-las em observação e efetuar uma nova operação de passagem pelo crivo, atribuindo a cada uma seu lugar (*khôran*). Depois dessa observação, Sócrates se diz incapaz de fazer o elogio dessa cidade e de

seus homens. Nisso, ele se sente próximo aos poetas e aos imitadores. E eis aqui o *genos* ou o *ethnos*. Sócrates diz nada ter contra o povo ou a raça, a gente dos poetas (*poiêtikon genos*). Mas, em virtude do lugar e das condições de nascimento, assim como a educação, a nação ou a raça dos imitadores (*mimêtikon ethnos*), seria difícil imitar aquilo a que ela teria permanecido estranha, a saber, aquilo que se passa em atos e palavras (*ergois, logois*), mais que em espetáculos ou simulacros. Há também o gênero ou a casta dos sofistas (*tôn sophistôn genos*). Sócrates privilegia também aqui a *situação*, a conexão com o lugar: o gênero dos sofistas se caracteriza pela ausência de lugar próprio, de economia, de domicílio fixo; essa gente não tem domesticidade, nenhuma casa que lhe seja própria (*oikêseis idias*). Erram de lugar em lugar, de cidade em cidade, incapazes de compreender esses homens que, filósofos e políticos, *têm lugar*, isto é, agem pelo gesto e pela palavra, na cidade ou na guerra. *Poiêtikon genos, mimêtikon ethnos, tôn sophistôn genos*, depois dessa enumeração, o que resta? Bem, vóis, a quem falo neste momento, que sois também um *genos* (19e) e que pertenceis ao gênero daqueles que *têm lugar*, por natureza e por educação. Vós sois, pois, ao mesmo tempo filósofos e políticos.

A própria estratégia de Sócrates opera com base em uma espécie de não-lugar, e é isso que a torna desnorteante, senão enlouquecedora. Começando por declarar que ele é, um pouco *como* os poetas, os imitadores e os sofistas, incapaz de

descrever os filósofos-políticos, Sócrates simula colocar-se entre aqueles que simulam. Simula pertencer ao *genos* daqueles cujo *genos* consiste em simular: em simular a pertinência a um lugar e a uma comunidade, por exemplo ao *genos* dos verdadeiros cidadãos, filósofos e políticos, ao "vosso". *Sócrates finge então pertencer ao gênero daqueles que fingem pertencer ao gênero daqueles que têm lugar, um lugar e uma economia próprios.* Mas, ao dizer isso, Sócrates denuncia esse *genos* ao qual finge pertencer. Ele pretende dizer a verdade a seu respeito: na verdade, essa gente não tem lugar, é errante. *Portanto, eu, que me assemelho a eles, não tenho lugar*: quanto a mim, de qualquer modo, sou semelhante a eles, não tenho lugar, mas, que se lhes assemelhe ou pareça, isso não significa que seja seu semelhante. Mas essa verdade, a saber, que eles e eu, se parecemos pertencer ao mesmo *genos*, estamos sem lugar próprio, eu a enuncio, dado que é uma verdade, em vista do *vosso* lugar, a vós que estais do lado do verdadeiro *logos*, da filosofia e da política. Dirijo-me a vós em vista do vosso lugar, para dizer-vos que não tenho lugar, dado que me assemelho àqueles que desempenham seu papel da semelhança, os poetas, os imitadores e os sofistas, gênero daqueles que não têm lugar. Somente vós tendes lugar e podeis dizer ao mesmo tempo o lugar e o não-lugar em verdade, por isso, vou devolver a vós a palavra. Na verdade, dá-la ou deixá-la para vós. Devolver, deixar, dar a palavra ao outro é dizer: vós tendes lugar, tomai lugar, vinde.

A duplicidade dessa auto-exclusão, o simulacro dessa retirada, joga com a pertinência ao lugar próprio, como lugar político e como habitação. Somente essa pertinência ao lugar autoriza a verdade do *logos*, isto é, também sua efetividade política, sua eficiência pragmática, prática, que Sócrates associa normalmente ao *logos* nesse contexto. É a pertinência de um *genos* a um lugar próprio que garante a verdade de seu *logos* (relação efetiva do discurso com a própria coisa, com a função, *pragma*) e de sua ação (*praxis, ergon*). Os especialistas do não-lugar e do simulacro (entre os quais Sócrates simula então colocar-se) não precisam nem mesmo ser excluídos da cidade, como *pharmakoi*; eles se auto-excluem, como faz Sócrates aqui, ao devolver a palavra. Eles próprios se excluem, ou fingem fazê-lo, afinal, simplesmente porque não têm lugar. Não há lugar para eles no lugar político em que se fala e se trata dos negócios, o *ágora*.

Se bem que o nome já tenha sido pronunciado (19a), a questão de *khôra* como lugar geral ou receptáculo total (*pandekhês*) certamente ainda não está colocada. Mas, se não está colocada como tal, manifesta-se e já aponta. A nota está dada. Pois, de um lado, a polissemia ordenada da palavra sempre comporta o sentido de lugar político ou, mais geralmente, de lugar *investido*, por oposição ao espaço abstrato. *Khôra* "quer dizer": lugar ocupado por alguém, país, lugar habitado, sítio marcado, fileira, posto, posição conferida, território ou região. E, de fato, *khôra* será sempre já

ocupada, investida, mesmo como lugar geral, e enquanto se distingue de tudo o que toma lugar nela. De onde a dificuldade em tratá-la como espaço vazio ou geométrico, ou, até mesmo, é o que dirá Heidegger, como aquilo que "prepara" o espaço cartesiano, a *extensio* da *res extensa*. Mas, por outro lado, neste lugar preciso e sobre este lugar marcado, o discurso de Sócrates, senão o discurso socrático, procede ou parece proceder da errância, de um lugar móvel ou não-marcado ou, em todo caso, de um espaço de exclusão que se encontra, além de tudo, neutralizado. Por que neutralizado? Se Sócrates finge colocar-se entre aqueles cujo *gênero* é o de não ter lugar, não se assimila a eles, diz que se lhes *assemelha*. Ele se mantém, então, em um terceiro gênero, por assim dizer, nem aquele dos sofistas, poetas e outros imitadores (*do qual fala*), nem aquele dos filósofos-políticos (*ao qual fala*, propondo-lhe somente escutá-lo). Sua palavra não é nem seu endereço nem aquilo que ela refere. Ela *chega* em um terceiro gênero e no espaço neutro de um lugar sem lugar, um lugar em que tudo se marca, mas que seria "em si mesmo" não-marcado. Não se parece com aquilo que outros, mais tarde, aqueles mesmos a quem ele *dá a palavra*, chamarão *khôra*? Simples semelhança, sem dúvida. Somente um discurso do gênero sofístico teria a indecência de dela abusar. Mas abusar de uma semelhança não é apresentá-la como uma identidade, não é assimilar? Podemos, ademais, interrogar-nos sobre as razões da semelhança como tal.

Estamos no preâmbulo, nosso preâmbulo sobre o preâmbulo do *Timeu*. Não há filosofia séria nas introduções; quando muito mitologia, dizia Hegel.

Nesses preâmbulos, ainda não se trata de *khôra*, ao menos daquela que dá lugar à medida do cosmos. Apesar disso, de um modo singular, o próprio lugar do preâmbulo dá lugar, no limiar, a um tratamento do lugar, a uma designação de seu lugar aos interlocutores que serão levados a tratar disso mais adiante. E essa designação dos lugares obedece a um critério: aquele do lugar do *genos* com relação ao *lugar próprio*. Ora, uma tal encenação parece nunca ter sido levada em conta, esta conta aqui. Ela distribui os lugares marcados e os lugares não-marcados segundo um esquema análogo àquele que ordenará mais adiante o discurso sobre *khôra*. Sócrates *se apaga*, apaga em si todos os tipos, todos os gêneros, tanto aqueles dos homens de imagem e de simulacro, aos quais finge assemelhar-se por um momento, quanto aqueles dos homens de ação e dos homens de palavra, filósofos e políticos, aos quais se dirige, apagando-se diante deles. Mas, apagando-se dessa forma, ele se situa ou se institui em *destinatário receptivo*, digamos, em *receptáculo de tudo* aquilo que vai doravante se inscrever. Sua palavra recebe, em seu próprio acontecimento, mais do que dá. Ele se diz para isso *pronto* e *preparado*, disposto a *receber* tudo o que lhe será oferecido. As palavras *kosmos* e *endekhomenon* não estão distantes: πάρειμί τε οὖν δὴ κεκοσμημένος ἐπ' αὐτὰ καιπαντωνέτοιμότατοςωνδέχεσται: "Eis-me aqui pronto

a aceitar e cheio de ardor para receber tudo o que me oferecereis" (20c). Uma vez mais, a questão retorna: que quer dizer *receber?* Que quer dizer *dekhomai?* Trata-se menos, não obstante essa questão em forma de "que quer dizer?", de meditar sobre o *sentido* de tal ou tal expressão do que de observar a dobra de uma imensa dificuldade: a relação tão antiga, tão tradicional, tão determinante entre a questão do sentido ou do sensível e a da receptividade em geral. O momento kantiano tem aqui certo privilégio, mas antes mesmo que o *intuitus derivativus* ou a sensibilidade pura sejam determinados como receptividade, a relação intuitiva ou perceptiva com o *sentido inteligível* sempre comportou, no ser finito em geral, uma irredutível receptividade. É verdade *a fortiori* para a intuição ou a percepção sensíveis. *Dekhomai*, que determinará a relação de *khôra* com tudo aquilo que não é ela e que ela recebe (ela é *pandekhês*, 51a), joga com toda uma gama de sentidos e de conotações: receber ou aceitar (um depósito, um salário, um presente), acolher, recolher, ou até mesmo esperar, por exemplo, o dom de uma hospitalidade, ser o seu destinatário, como é aqui o caso para Sócrates, em uma cena de doação e de contra-doação. Trata-se de devolver (*antapodidômi*) a doação ou a hospitalidade dos discursos. Sócrates se diz pronto a receber em troca os discursos dos quais ele se torna o destinatário acolhedor, receptivo, reconhecedor (20b-c). Ainda estamos em um sistema de doação e de dívida. Quando chegarmos a *khôra* como *pandekhês*, para além de qualquer antropomorfia, entreveremos talvez um *para além da dívida*.

Sócrates não é *khôra*, mas se lhe pareceria bastante se ela fosse alguém ou alguma coisa. Em todo caso, ele se põe em seu lugar, que não é um lugar dentre outros, mas talvez *o próprio lugar*, o insubstituível lugar. Insubstituível e incolocável* lugar, do qual ele recebe a palavra daqueles diante dos quais se apaga, mas que a recebem também dele, pois ele as faz falar. E nós também, implacavelmente.

Esse lugar que não se pode encontrar, Sócrates não o *ocupa*, mas é aquele do qual, no *Timeu* e alhures, *ele responde ao seu nome*. Pois é preciso sempre, como *khôra*, "chamá-lo da mesma maneira". E como não é seguro que o próprio Sócrates, este, seja alguém ou alguma coisa, o *jogo dos nomes próprios* torna-se mais abissal do que nunca: o que é o lugar? Ao que e a quem ele dá lugar? O que tem lugar sob esses nomes? Quem é você, *Khôra?*

* Há aqui, em francês, um jogo de palavras, *irremplaçable et implaçable place*, sendo que *implaçable* (que não é possível ser colocado, que não tem lugar) não é dicionarizado (*Robert, Littré, Larousse* etc), podendo tratar-se, portanto, de um neologismo criado por Derrida. (N.T.)

III

As permutas, as substituições, os deslocamentos não dizem somente respeito a nomes. A encenação se desdobra segundo um engastamento de discursos de tipo narrativo, relatados ou não, dos quais a origem ou a primeira enunciação parece sempre substituída, aparentando desaparecer aí mesmo onde ela aparece. Sua dimensão mítica é às vezes exposta como tal, e a *mise en abyme* aí se dá a refletir sem limite. Não se sabe mais — de onde às vezes o sentimento de vertigem — sobre quais bordas, na superfície de qual parede: caos, precipício, *khôra*.

Quando tocam explicitamente no mito, as proposições do *Timeu* parecem sempre ordenadas segundo um *duplo motivo*. Em sua duplicidade mesma, ele constituiria o filosofema do mitema exatamente como, de Platão a Hegel, há pouco o víamos se instalar.

1. De um lado, o mito diz respeito ao jogo. Não o levaremos, então, a sério. Platão, assim, antecipa Aristóteles, vai ao encontro da objeção séria de Aristóteles e faz o mesmo uso da oposição jogo/sério (*paidia/spoudê*), em nome da seriedade filosófica.
2. Mas, de outro lado, na ordem do devir, quando não podemos pretender a um *logos* firme e estável, quando devemos nos contentar com o verossímil, o mito é obrigatório, estabelece a severidade, a única possível.

Esses dois motivos se enredam necessariamente, o que dá ao jogo sua seriedade e à seriedade seu jogo. Não é proibido, não é sequer difícil discorrer (*dialogisasthai*, 59c) a respeito dos corpos quando buscamos somente a verossimilhança. Podemos então nos contentar com a forma (*idean*) de mitos verossímeis (*tôn eikotôn mythôn*). Nesses momentos de recreação, abandonamos os raciocínios a respeito dos seres eternos, buscamos o verossímil com relação ao devir. Podemos então ter um prazer (*hèdonèn*) sem remorsos, gozar moderada e razoavelmente do jogo (*paidian*, 59d). As proposições desse tipo são abundantes no *Timeu*. O discurso mítico *joga* com a imagem verossímil porque o próprio mundo sensível pertence à imagem. O devir sensível é uma imagem, uma semelhança, e o mito, uma imagem dessa imagem. O demiurgo formou o

cosmos *à imagem* do paradigma eterno que ele contempla. O *logos* que se relaciona com essas imagens, com esses seres icônicos deve ser da mesma natureza: somente verossímil (29b-c-d). É preciso que aceitemos nesse campo o "mito verossímil" (*ton eikota mython*) e não busquemos mais além (29d, cf. também 44d, 48d, 57d, 72d-e).

Se a enciclopédia cosmo-ontológica do *Timeu* se apresenta como um "mito verossímil", uma narrativa ordenada segundo a oposição hierarquizada do sensível e do inteligível, da imagem em-devir e do ser eterno, como inscrever, como situar aí o discurso sobre *khôra*? Ele é por um momento inscrito, mas também diz respeito a um *lugar de inscrição* do qual se diz claramente exceder ou preceder, em uma ordem aliás a-lógica e a-crônica, anacrônica também, as oposições constitutivas do mito-lógico como tal, do discurso mítico e do discurso *sobre* o mito. Por um lado, assemelhando-se a um raciocínio *onírico* e *bastardo*, esse discurso faz pensar em uma espécie de mito no mito, em um abismo aberto no mito em geral. Mas, por outro lado, dando a pensar aquilo que não pertence nem ao ser sensível nem ao ser inteligível nem ao devir nem à eternidade, o discurso sobre *khôra* não é mais um discurso sobre o ser, não é nem verdadeiro nem verossímil, e parece então heterogêneo ao mito, ao menos à mito-lógica, a esse filosofo-mitema que prescreve o mito ao seu *telos* filosófico.

O abismo não se abre de um só golpe, no momento em que o tema geral de *khôra* recebe

seu nome, bem no meio do livro. Tudo parece se passar *como se* — e o *como se* nos importa aqui — a fratura deste abismo se anunciasse de maneira surda e subterrânea, preparando e propagando *a priori* seus simulacros e *mises en abyme*: uma série de ficções míticas engastadas umas nas outras.

Consideremos inicialmente, na encenação do *Timeu*, desde o começo, aquilo que Marx chama de "modelo egípcio".[7] Certos motivos, que se poderia chamar de *tipomórficos*, antecipam aí a seqüência sobre o *ekmageion*, esse molde, essa matéria sempre pronta para receber a impressão, ou ainda sobre a impressão e o lacre mesmos, o relevo impresso (*ektupôma*), o mesmo número de voltas para abordar o enigma de *khôra*.

Primeira ocorrência: escrever para a criança. Tal como ela nos chega, trazida por uma série de retransmissões ficcionais que analisaremos mais adiante, a palavra do velho padre egípcio invoca antes de tudo a escritura. Ele a opõe ao mito, simplesmente. Vós, os gregos, diz a Sólon, são como crianças, pois não tendes tradição escrita. Depois de um cataclismo, devem reinventar tudo. Entre nós, no Egito, tudo está escrito (*panta gegrammena*), desde os tempos mais antigos (*ek palaiou*) (23a), e mesmo vossa própria história, a de vós, os gregos. Vós não sabeis de onde vem vossa cidade atual, pois aqueles que sobrevivem às freqüentes catástrofes morrem, por sua vez, sem ter sido capazes de se exprimir por escrito (23c). Privados de arquivo escrito, recorreis em vossa

genealogia aos "mitos infantis" (23b). Não tendes a escritura, precisais do mito.

Essa troca não deixa de ter alguns paradoxos formais. Como o mito de sua origem, a memória de uma cidade se vê confiada não somente a uma escritura, mas também à escritura do outro, ao secretário de uma outra cidade. Ela deve, assim, *alterar-se* duas vezes para se salvar, e se trata, efetivamente, de salvação, de *salvar* uma memória (23a), escrevendo sobre as paredes dos templos. A memória viva deve se exilar nos vestígios gráficos de um *outro lugar*, que é também uma outra cidade e um outro espaço político. Mas a superioridade tecno-gráfica dos Egípcios não está menos subordinada ao serviço do *logos* grego: vós, os gregos, "ultrapassais todos os homens em todas as espécies de qualidades, como convém a rebentos e discípulos dos deuses. Numerosos e grandes foram vossos feitos e os de vossa cidade: aqui estão escritos (*gegrammena*) e são admirados" (24d). A memória de um povo está reconhecida, ela se deixa apropriar por um outro povo, ou até mesmo por uma outra cultura: fenômeno bem conhecido na história das culturas enquanto história da colonização. Mas o fato parece aqui extremamente significativo: a memória se encontra depositada, está confiada em depósito sobre as margens de um povo que declara, aqui pelo menos, sua admiração, sua dependência, sua subordinação. O Egípcio teria se apropriado da cultura do mestre grego, que agora depende desta *hypomnèse*, desta escritura de secretariado, destes

monumentos: Thot* ou Hermes, como se queira. Pois esse discurso do sacerdote — ou intérprete** egípcio — se diz aqui e se interpreta em grego, para Gregos. Saberemos algum dia quem mantém o discurso *sobre* a dialética do senhor e do escravo e sobre as duas memórias?

Segunda ocorrência: receber e perpetuar a infância. Crítias expõe então uma narrativa de Sólon, que conta ele mesmo a narrativa que um sacerdote egípcio lhe faz a respeito da função *mitológica*, precisamente, na memória dos Atenienses. Mais precisamente ainda: Crítias repete uma narrativa que já havia feito na véspera e no decorrer da qual ele relatava uma conversa entre Sólon e Crítias, seu bisavô, conversa da qual ele mesmo ouvira o relato,*** quando criança, de seu avô Crítias, que ouviu ele mesmo de Sólon o relato da conversa que este último tinha tido no Egito com o velho sacerdote, aquele mesmo que lhe explicava, em suma, por que todos os gregos estão entregues à relação oral, à tradição oral que, privando-os de escritura, destina-os à infância perpétua! Eis, então, uma relação de relatos orais, uma cadeia de tradições orais através das quais aqueles que a ela estão sujeitos se explicam como um outro, vindo de um país de escritura, explica-lhes, oralmente, por que estão destinados à oralidade. Igual número de crianças gregas, então,

* Vide *A farmácia de Platão*, de Jacques Derrida, Iluminuras, 1991. (N.T.)
** Em francês há um "eco" entre as duas palavras, *prêtre e interprète*, que não permite reprodução em português. (N.T.)
*** Na verdade, Derrida usa a expressão *la relation*, "a relação", que não deve deixar de ser levada em conta no momento da leitura. (N.T.)

avós, filhos e netos, refletem entre si, mas graças à mediação de um outro, ao mesmo tempo estrangeiro e cúmplice, superior e inferior, a mitopoética do relato oral. Contudo uma vez mais, isso não nos fará esquecer (dado que está escrito!) que tudo está escrito neste lugar que *recebe* tudo, neste caso, a saber, o *Timeu*, e nele dirigido àquele que, como nós, antes de nós, *recebe* tudo, nesta teoria de recepções, Sócrates.

No fim dessas narrativas de narrativas, depois dessas relações inscritas umas nas outras a ponto de nos perguntarmos freqüentemente quem, em definitivo, *mantém* o discurso, quem *toma* a palavra e quem a *recebe*, o jovem Crítias conta como ele se lembra de tudo aquilo. Narrativa sobre a possibilidade da narrativa, murmúrios sobre a origem, a infância, a memória e a escritura. Como faço mais freqüentemente, cito uma tradução corrente (aqui a de Rivaud, edição Boudé), somente modificando-a ou mencionando a palavra grega se nosso contexto o exigir:

> Por isso, como disse Hermócrates ontem, assim que saí daqui, contei-lhes aquilo de que me lembrava; em seguida, depois de tê-los deixado, pensando nisso esta noite, relembrei quase todo o resto. Tanto isso é verdade, como se diz (τὸ λεγόμενον), que aquilo que aprendemos na infância (τά παίδων μαθήματα) permanece na memória de maneira surpreendente (θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον). Para mim, com efeito, não sei se poderia reencontrar a lembrança de tudo aquilo que ouvi dizer ontem: mas o que ouvi há muito tempo, ficaria bastante surpreso (θαυ-

> μασάιμ) se alguma coisa me tivesse escapado. Eu tinha tanto prazer, tanta alegria infantil em ouvi-lo, e o velho me instruía de tão bom coração, enquanto eu não cessava de interrogá-lo, que essa história permaneceu em mim, como se fosse pintada a cera, em caracteres indeléveis (ὥστε οἷον εγκαύατα ἀνεκπλυτου γραφῆς εμμονὰ μοι γέγονεν)" (26b-c).

No espaço da memória dita natural, espontânea, viva, o originário se conservaria melhor. A infância se inscreveria mais duravelmente nesta cera do que os tempos intermediários. O apagamento figuraria a categoria do *meio*, ao mesmo tempo para o espaço e para o tempo. Ele somente afetaria as impressões segundas ou secundárias, médias ou mediatas. Inapagável seria a impressão originária, uma vez que ela se afundou na cera virgem.

Ora, o que *representa* uma cera virgem, sempre virgem, precedendo absolutamente qualquer impressão possível, sempre mais velha, porque intemporal, do que tudo aquilo que parece afetá-la* para tomar forma *naquela* que *recebe*, entretanto, e pela mesma razão, sempre mais jovem, infante mesmo, acrônica e anacrônica, tão indeterminada que não suporta sequer o nome e a forma da cera?** Deixemos essa questão suspensa

* O verbo *affecter* tem, em francês, vários sentidos possíveis, entre os quais: 1. Afetar, simular, fingir, usar de afetação; desejar com grande ardor, praticar. 2. Provocar uma dor moral, um sentimento doloroso, emocionar. 3. Destinar algo a alguém ou a alguma coisa, consagrar, atribuir. Portanto, outras leituras podem ser desencadeadas a partir deste leque de escolhas. (N.T.)

** Vide Derrida, J., "Freud e a cena da escritura" *in A escritura e a diferença*, SP, Perspectiva, 1971. Além disso, a metáfora da cera se faz presente no *Timeu*. (N.T.)

até o momento em que haverá motivos para nomear *khôra*. Mas já era preciso fazer aparecer a homologia desse esquema com o próprio conteúdo das narrativas. Na verdade, cada conteúdo narrativo — fabuloso, fictício, legendário ou mítico, pouco importa no momento — torna-se, por sua vez, o recipiente de uma outra narrativa. Cada narrativa é, então, o *receptáculo* de uma outra. Somente há receptáculos de receptáculos narrativos. Não esqueçamos que receptáculo, lugar de acolhimento ou de hospedagem (*hypodokhè*), é a determinação mais persistente (não digamos essencial, por razões já evidentes) de *khôra*.

Mas, se *khôra* é um receptáculo, se ela dá lugar a todas as histórias, ontológicas ou míticas, que se pode contar a respeito daquilo que ela recebe e mesmo daquilo a que ela se assemelha, mas que de fato toma lugar nela, a própria *khôra*, se assim podemos dizer, não se torna o objeto de nenhuma *narrativa*, quer esta se passe por verdadeira ou por fabulosa. Um segredo sem segredo permanece, a seu respeito para sempre impenetrável. Sem ser um *logos* verdadeiro, a palavra sobre *khôra* também não é um mito provável, uma história que se relata e na qual uma outra história, por sua vez, terá lugar.

Retomemos as coisas desde o início. Nessa ficção que é o conjunto *escrito* do diálogo intitulado *Timeu*, fala-se inicialmente de um diálogo que teria ocorrido "na véspera" (*khthes*, 17a). Esta segunda ficção (F2) tem um conteúdo, o modelo fictício de uma cidade ideal (17c) que se encontra

descrito segundo um modo narrativo. Uma estrutura de inclusão faz da ficção *inclusa* o tema, de certo modo, da ficção anterior, que é sua forma *includente*, o recipiente capaz, digamos o receptáculo. Sócrates, que, como havíamos notado, faz a figura de destinatário geral, capaz de tudo ouvir e, portanto, de tudo receber (como nós, aqui mesmo), finge interromper então esse encadeamento mitopoético. Mas é para relançá-lo com mais força:

> Muito bem, aprendei ainda agora, a propósito desse Estado (*politeia*) que vos descrevi, que espécie de sentimento tenho a seu respeito... Esta impressão assemelha-se àquela que se sentiria quando, tendo visto em algum lugar belos seres vivos (*zôa kala*), seja representados em pintura (*bypo graphès*), seja mesmo realmente vivos, porém em repouso, sentíssemos o desejo de vê-los se movimentarem e efetuarem, na realidade, alguns dos exercícios que parecem convir aos seus corpos. Eis o que sinto, eu também, em relação ao Estado cujo mapa percorremos: gostaria de ouvir contar que essas lutas que mantêm um Estado também sejam travadas por ele contra outros Estados. Que ele caminhe, como é preciso, para a batalha, que durante a guerra se mostre digno da instrução e da educação dada aos cidadãos, seja em suas operações, seja em suas negociações em relação a cada um dos outros Estados (19b-c).

Desejo de Sócrates, daquele que recebe tudo, uma vez mais: dar vida, ver dar vida e movimento a uma *graphé*, ver animar-se uma zoografia ou,

dito de outra forma, uma representação pictórica, a descrição ou a inscrição morta do vivo. Dar a vida — mas também a guerra. E, portanto, a morte. Esse desejo é também político. Como animar essa representação do político? Como colocar em movimento, isto é, em marcha, uma representação morta da *politeia*? Mostrando a cidade em relação com outras cidades. Descrever-se-á assim, pela palavra, pela pintura discursiva, o movimento de saída para fora de si de um Estado. Graças a uma *segunda ficção gráfica*, sair-se-á da primeira *graphé*. Esta estava mais morta, menos viva do que a segunda, à medida que descreve a cidade em si mesma, dentro de si mesma, em paz com sua própria interioridade, em sua economia doméstica. A possibilidade da guerra sobressai a imagem gráfica — a descrição — da cidade ideal; não ainda no real vivo e móvel, mas em uma imagem melhor, uma imagem viva desse real vivo e móvel, sempre mostrando um funcionamento interior posto à prova: a guerra. Em todos os sentidos dessa palavra, é uma *exposição definitiva* da cidade.[8]

No momento em que pede que se saia enfim dessa alucinação gráfica para ver a imagem das próprias coisas em movimento, Sócrates designa, sem denunciá-los, poetas e sofistas: por definição, eles são incapazes de sair do simulacro ou da alucinação mimética para descrever a realidade política. Paradoxalmente, é à medida que estão sempre fora, sem lugar próprio e sem domicílio fixo, que esses membros do *mimêtikon ethnos*, do

genos tôn sophistôn ou do *poiêtikon genos* permanecem impotentes, incapazes de falar da realidade política enquanto avaliada *de fora*, precisamente, à prova da guerra.

Ao mesmo tempo, simulando colocar-se do lado desse *ethnos* ou desse *genos*, Sócrates confessa que ele também é incapaz de sair, por si mesmo, de si mesmo, de seu sonho mito-mimético-gráfico para dar vida e movimento à cidade. ("Eu me conheço suficientemente bem para saber que jamais serei capaz de fazer, como é preciso, o elogio desses homens e de sua cidade [em guerra, em negociação, em vida, em movimento]. Para mim, não há nada de surpreendente nisso. Mas formei a mesma opinião a respeito dos poetas...", 19d.)

Ironia suplementar: Sócrates não se contenta em se colocar por um momento entre os homens do simulacro zoográfico; ele diz não desprezar seu *genos* ou seu *ethnos*. Isso confere ao jogo entre o texto e o tema, entre o que se faz e o que se declara, como entre as inclusões sucessivas dos "receptáculos" de temas e de teses, uma estrutura sem origem indivisível.

Nesse teatro da ironia, em que as cenas se encaixam em uma série de receptáculos sem fim e sem fundo, como isolar uma tese ou um tema que se atribuiria tranqüilamente à "filosofia-de-Platão", ou até mesmo *à* filosofia como a coisa platônica? Isso seria desconhecer ou denegar violentamente a estrutura da cena textual, acreditar

resolvidas todas as questões de topologia em geral, inclusive aquelas dos lugares da retórica, e acreditar compreender o que receber, isto é, compreender, quer dizer. É um pouco cedo. Como sempre.

IV

Dever-se-ia, conseqüêntemente, proibir-se de falar da filosofia de Platão, da ontologia de Platão, ou até mesmo do platonismo? De modo algum, e sem dúvida não haveria nenhum erro de princípio em fazê-lo; somente uma inevitável *abstração*. *Platonismo* quereria dizer, nessas condições, a tese ou o tema que se terá, por artifício, desconhecimento e abstração, extraído do texto, arrancado à ficção escrita de "Platão". Essa abstração, uma vez sobreinvestida e desdobrada, será estendida acima de todas as pregas do texto, de suas artimanhas, sobredeterminações, reservas que ela virá recobrir e dissimular. Chamar-se-á a isso platonismo ou filosofia de Platão, o que não é nem arbitrário nem ilegítimo, dado que se preconiza assim uma certa força de abstração tética em ação, já, no texto heterogêneo de Platão. Ela trabalha e se apresenta justamente sob o nome de filosofia. Se não é ilegítimo e arbitrário chamá-la como ela

se chama, é que sua violência arbitrária, sua abstração consiste em fazer a lei, até um certo ponto e, durante um certo tempo, em dominar, segundo um modo que é justamente toda a filosofia, outros motivos de pensamento que também estão em ação no texto: por exemplo, aqueles que nos interessam aqui por privilégio, e com base em uma outra situação — digamos, para sermos breves, uma outra situação *histórica*, se bem que a história dependa o mais freqüentemente em seu conceito desta herança filosófica. O "platonismo" é então, certamente, um dos efeitos do texto assinado de Platão, durante muito tempo o efeito dominante e por razões necessárias, mas esse efeito se encontra sempre voltado contra o texto.

Essa reversão violenta deve poder ser analisada. Não que se disponha, em um dado momento, de uma maior lucidez ou de novos instrumentos. Antes dessa tecnologia ou dessa metodologia, uma nova situação, uma nova experiência, uma outra *relação* devem ser possíveis. Deixemos essas três palavras (situação, experiência, relação) sem complemento para não determiná-las rapidamente demais e para anunciar novas questões por meio dessa leitura de *khôra*. Dizer, por exemplo, situação ou topologia do ser, experiência *do ser* ou relação *com o ser* seria talvez se instalar rapidamente demais no espaço aberto pela questão do sentido do ser no seu tipo heideggeriano. Ora, quanto à interpretação heideggeriana de *khôra*, nossas indagações devem se dirigir também a certas decisões de Heidegger e ao seu próprio

horizonte, àquilo que forma o horizonte da questão do sentido do ser e de suas épocas.

A reversão violenta de que acabamos de falar é sempre interessada e interessante. Ela se encontra naturalmente em ação nesse conjunto sem limite que aqui chamamos *o texto*. Construindo-se, colocando-se sob sua forma dominante em um momento dado (aqui a tese platônica, a filosofia ou a ontologia), o texto se neutraliza, paralisa, autodestrói ou dissimula: desigualmente, parcialmente, provisoriamente. As forças assim inibidas continuam a manter uma certa desordem, uma incoerência potencial e uma heterogeneidade na organização das teses. Elas introduzem aí a parasitagem, a clandestinidade, a ventriloquia e sobretudo um tom geral de denegação que se pode aprender a perceber exercendo sua orelha* ou sua vista. O "platonismo" não é somente um exemplo desse movimento, o primeiro "dentro de" toda a história da filosofia. Ele o comanda, comanda *toda* essa história. Mas o "todo" dessa história é conflituoso, heterogêneo, só dá lugar a hegemonias relativamente estabilizáveis. Portanto, não se totaliza jamais. Enquanto tal, efeito de hegemonia, uma filosofia seria, conseqüentemente, sempre "platônica". De onde a necessidade de continuar tentando pensar o que ocorre em Platão, com Platão, o que aí se mostra, o que aí se esconde, para ganhar ou perder.

* Vide *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions*, Montreal, VLB Éditeur, 1982. (N.T.)

Voltemos ao *Timeu*. No ponto em que estamos, como reconhecer o *presente* da narrativa? O que aí se *apresenta*?* Quem aí mantém o discurso? A quem a palavra é destinada? A Sócrates, sempre, já insistimos sobre essa singular dissimetria; mas isso ainda permanece indeterminado demais, por definição. Neste ponto, então, três instâncias de ficção textual são incluídas umas nas outras, uma como conteúdo informado no receptáculo da outra: F1, o próprio *Timeu*, unidade já difícil de recortar, F2, a conversa da véspera (*A República, Politeia?* conhecemos esse debate), F3, seu resumo atual, a descrição da *politeia* ideal.

Mas isso é apenas o começo (17a-19b). Diante do quadro morto, Sócrates pede, então, que se passe à vida, ao movimento e à realidade, para falar enfim de filosofia e de política, aquilo de que o *mimêtikon ethnos*, o *poiêtikon genos* e o *tôn sophistôn genos* são, um pouco como Sócrates, incapazes. Ele se dirige aos seus interlocutores como a um outro *genos*, e essa interpelação vai fazê-los falar, reconhecendo-lhes, por isso, o direito e a competência necessários. Apagando-se e devolvendo a palavra, Sócrates parece também induzir e programar o discurso de seus destinatários, dos quais ele simula tornar-se, por sua vez, o escutador ou o receptor. Pela sua boca, doravante, quem falará? Eles, os destinatários de Sócrates? Ou Sócrates, seu destinatário? O *genos* daqueles que, por natureza e por educação, participam das duas ordens, filosofia e política (ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον, 20a), se vê assim assinar a palavra por aquele que se exclui de seu *genos* e finge pertencer ao *genos* dos simuladores.

* Em francês, o som das palavras é quase o mesmo: "...reconnaître le *présent* du récit? Qui s'y *présente*?" e as palavras ecoam entre si. (N.T.)

O jovem Crítias aceita, então (F4), expor uma narrativa que já havia feito na véspera, a caminho, segundo velhas tradições orais (*ek palaias akoès*, 20d). No decorrer dessa narrativa, que, na véspera, já repetia uma tradição pouco determinada, o jovem Crítias expõe uma outra narrativa (F5) que o velho Crítias, seu avô, lhe havia contado de uma conversa que teria tido com Sólon, conversa no decorrer da qual este último expõe (F6), por sua vez, uma outra que teria tido com um sacerdote egípcio e, no decorrer da qual, este último relata (F7), por sua vez, a origem de Atenas: segundo as escrituras egípcias.

Ora, é nesta última narrativa (a primeira na série dos acontecimentos narrativos, a última a ser relatada nesse relato dos relatos) que retorna a referência à escritura egípcia. No decorrer desta primeira-última narrativa, a de forma mais mítica, trata-se de lembrar aos Gregos, que permaneceram crianças, qual foi a infância de Atenas. Ora, Atenas parece uma cidade que, por não ter tido o bom uso da escritura, nem por isso deixou de servir de modelo à cidade egípcia da qual o sacerdote saiu — portanto, de paradigma exemplar ao lugar do qual, em suma, ele avança essa narrativa. Esse lugar, que parece inspirar ou produzir a narrativa, tem então por modelo um outro lugar, Atenas. É Atenas ou seu povo que, aparentes

destinatários ou receptáculos da narrativa, seriam assim, segundo o próprio sacerdote, os emissores, produtores ou inspiradores, os informantes.

Na ficção F1, ela mesma *escrita*, não o esqueçamos jamais, desenvolve-se assim uma teoria ou um desfile da escritura que remete, *por escrito*, a uma origem mais velha que ela mesma (F7).

No centro, entre F3 e F4, uma espécie de reviravolta, uma catástrofe aparente; e aparência, porque se acredita então passar enfim à realidade, sair do simulacro. Na verdade, tudo ainda permanece confinado no espaço da ficção zoográfica. Mede-se a irônica ingenuidade que convém a Sócrates para se congratular por passar às coisas sérias, por exceder a pintura inanimada para abordar, enfim, os acontecimentos reais. Com efeito, ele aplaude quando Crítias anuncia que está prestes a contar o que seu avô lhe disse que lhe havia dito Sólon a respeito do que lhe havia confiado um sacerdote egípcio das "maravilhosas explorações levadas a cabo por esta cidade" (20e), sendo uma dessas explorações "a maior de todas" (*pantôn de hen megiston*) portanto; diremos, repetindo o argumento de São Anselmo, a não ser que seja o de Gaunilon, um acontecimento que deve ter sido *real*, sem o que não teria sido o maior de todos. Eis o que é bem falado, responde Sócrates com entusiasmo, *eu legeis*. E pergunta imediatamente qual é essa exploração, essa obra *efetiva* (*ergon*) que não foi relatada somente como uma ficção, uma fábula, um dito, alguma coisa da

qual nos contentamos em falar (*ou legomenon*), mas como um alto feito realmente (*ontôs*) levado a cabo por essa cidade, antigamente, e do qual Sólon assim ouviu falar.

Deveríamos, enfim, falar de um feito (*ergon*) verdadeiramente, realmente (*ontôs*) levado a cabo. Que se passa então? Notemos inicialmente que o essencial nos viria da boca de Sólon, ele próprio citado por duas gerações de Crítias.

Ora, quem é Sólon? Apressamo-nos em apresentá-lo como um poeta genial. Se a urgência política lhe houvesse deixado espaço para se consagrar ao seu gênio, ele teria ultrapassado Hesíodo ou Homero (21a-b). Depois do que Sócrates acabava de dizer dos poetas, depois da virada "realista" que fingiu tomar, essa ironia adicional desestabiliza ainda mais a solidez das teses e dos temas. Ele acentua a tensão dinâmica entre o efeito tético e a ficção textual, entre a "filosofia" ou a "política" que lhe é aqui associada — conteúdos de sentidos identificáveis e transmissíveis como identidade de um saber — e, de outro lado, uma deriva textual que toma a forma de um mito ou, em todo caso, de um "dito" (*legomenon*) cuja origem parece sempre indefinida, recuada, confiada a uma responsabilidade sempre postergada, sem assunto fixo e determinado. De relação em relação, o autor se afasta sempre. O dito mítico se parece, então, com um discurso sem pai legítimo. Órfão ou bastardo, ele se distingue, assim, do *logos* filosófico que, como se diz no *Fedro*, deve ter um pai responsável, um pai que responde —

por ele e como ele. Esse esquema familiar por meio do qual se situa um discurso, nós o reencontraremos em ação no momento de situar, se ainda podemos dizê-lo, o lugar de todo sítio, a saber, *khôra*. Por um lado, esta seria o "receptáculo e como que a ama de todo nascimento" (πάσης ειναι γενεσέως υποδοχὴν αυτὴν οιον τιθήνην, 49a). Ama, ela diz respeito, assim, a esse *tertium quid* cuja lógica comanda tudo o que lhe é atribuído. Por outro lado, um pouco mais distante, uma outra "comparação" conveniente nos é proposta: "E convém comparar (*proseikasai prepei*) o receptáculo a uma mãe, o paradigma a um pai, e a natureza intermediária entre os dois a uma criança (*egkonon*)" (50d). Apesar disso, seguindo essa outra figura, se bem que não tenha mais o lugar da ama, mas o da mãe, *khôra* não forma um casal com o pai ou, dito de outra forma, com o modelo paradigmático. Terceiro gênero (48e), ela não pertence a um casal de oposição, por exemplo àquele que o paradigma inteligível forma com o devir sensível e que se parece mais a uma dupla pai/filho. A "mãe" estaria à parte. E como somente é uma figura, um esquema, portanto uma dessas determinações que recebem *khôra*, esta não é mais uma mãe do que uma ama, e não mais que uma mulher. Esse *triton genos* não é um *genos*, e em primeiro lugar porque é um indivíduo único. Ela não pertence à "raça das mulheres" (*genos gynaikôn*).[9] *Khôra* marca um lugar à parte, o espaçamento que guarda uma relação dissimétrica com tudo aquilo que, "nela", ao lado ou além dela, parece fazer dupla com ela. No casal fora do casal, essa mãe estranha que dá

lugar sem engendrar, não podemos mais considerá-la como uma origem. Ela escapa a todo esquema antropo-teológico, a toda história, a toda revelação, a toda verdade. Pré-originária, *antes* e fora de toda geração, ela não tem mais sequer o sentido de um passado, de um presente passado. *Antes* não significa nenhuma anterioridade temporal. A relação de independência, a não-relação se parece muito mais com aquela do intervalo ou do espaçamento na ótica daquilo que aí se abriga para ser recebido.

Apesar disso, o discurso sobre *khôra*, conduzido por um raciocínio bastardo e sem pai legítimo (*logismô tini nothô*; 52b), encontra-se inaugurado por um novo retorno à origem: nova sobreoferta na regressão analítica. Todo o *Timeu* é, assim, escandido por retornos atrás. O tempo próprio é articulado por movimentos que retomam mais próximo ainda de suas origens as coisas já tratadas acima. Assim:

> Visto isso, se quisermos dizer realmente (ὄντως) como o Mundo nasceu, é preciso fazer intervir na narrativa a espécie da causa errante (καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) e a natureza de seu movimento próprio. Portanto, é preciso ainda, uma vez mais (πάλιν), voltar atrás, retomar, para esses mesmos fenômenos, um novo início apropriado (προσήκουραν ετέσαν ασχήν) e, como já fizemos naquilo que examinamos até aqui, recomeçar, para esses fatos ainda, pelo começo (νυν ουτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτεον απ' αρχης) (48a-b).

Não se recomeçará do começo. Não se remontará, como o é especificado logo depois, aos primeiros princípios ou elementos de todas as coisas (*stoikheia tou pantos*). É preciso ir mais longe, retomar tudo o que se tinha podido considerar até aqui como origem, voltar aquém dos princípios elementares, isto é, da oposição do paradigma e de sua cópia. E quando, para fazê-lo, se anuncia que não se recorrerá a não ser a afirmações plausíveis (τὴν τῶν εικότων λόγων δύναμιν ou ainda τὸ τῶε εικότων δόγμα, 48d-e), é para propor também "dividir ainda mais" o princípio (48e): "Ora, esse novo começo, nós o dividimos mais que nosso primeiro início. Então havíamos distinguido duas formas (δύο ειδη) de ser. Agora, precisamos descobrir um terceiro gênero (τρίτον άλλο γένος ημιν δηλω τέον)."

Retomemos as coisas mais acima, isso pode se traduzir assim: voltemos aquém do discurso seguro da filosofia que procede por oposições iniciais e toma em consideração a origem como com um *casal normal*. Devemos voltar para uma pré-origem que nos priva dessa segurança e requer, do mesmo gesto, um discurso filosófico impuro, ameaçado, bastardo, híbrido. Esses traços não são negativos. Não desacreditam um discurso que seria simplesmente inferior à filosofia. Pois, se é claro que ele não é verdadeiro, somente verossímil, não diz menos o necessário a respeito da necessidade. A dificuldade insólita de todo esse texto deve-se, com efeito, à distinção entre essas duas modalidades: o verdadeiro e o necessário. A

audácia consiste aqui em remontar aquém da origem, assim como do nascimento, na direção de uma *necessidade* que não é nem geradora nem engendrada e que porta a filosofia, "precede" (antes do tempo que passa ou do tempo eterno antes da história) e "recebe" o efeito, aqui a imagem das oposições (inteligível e sensível): a filosofia. Essa necessidade (*khôra* é seu cognome) parece tão virgem que não tem nem mais a figura de uma virgem.

O discurso sobre *khôra* desempenha então, para a filosofia, um papel análogo àquele que desempenha "a própria" *khôra* para aquilo de que fala a filosofia, a saber, o cosmos formado ou informado segundo o paradigma. É desse cosmos que se extrairão, todavia, as figuras próprias — mas necessariamente inadequadas — para descrever *khôra*: receptáculo, molde, mãe ou ama. Essas figuras não são sequer figuras verdadeiras. Daquilo que elas abordam, a filosofia não pode falar diretamente, ao modo da vigilância ou da verdade (verdadeiro ou verossímil). O sonho está entre os dois, nem um nem outro. A filosofia não pode falar filosoficamente daquilo que somente se *parece* com sua "mãe", sua "ama", seu "receptáculo" ou seu "molde". Enquanto tal, ela só fala do pai e do filho, como se o pai o engendrasse sozinho.

Homologia ou analogia ao menos formal, uma vez mais: a fim de pensar *khôra*, é preciso voltar a um começo mais antigo que o começo, a saber, o nascimento do cosmos, assim como a origem dos Atenienses lhes deve ser lembrada para além de sua

própria memória. Naquilo que ela tem de formal, precisamente, a analogia é declarada: um cuidado de composição arquitetural, textual (histológica) e mesmo orgânica se apresenta como tal um pouco mais adiante. Ele *lembra* o motivo organicista do *Fedro*: um *logos* bem composto deve assemelhar-se a um corpo vivo. Timeu: "Assim, agora, como construtores (*tektosin*), temos, prontos para trabalhar, nossos materiais [*hylè*: material, madeira, matéria-prima, palavra da qual Platão jamais se serviu para qualificar *khôra*, diga-se de passagem, para anunciar o problema colocado pela interpretação aristotélica de *khôra* como matéria]: são as espécies da causa [causa necessária, causa divina]. Com elas, nos é necessário acabar de amarrar a trama (*synyphanthènai*) do raciocínio (*logos*) que ainda nos resta fazer. Voltemos, então, mais uma vez, brevemente, ao início (*palin ep'arkhên*) e voltemos rapidamente ao próprio ponto a partir do qual tínhamos chegado aqui. E tratemos de dar como fim (*teleutên*) à nossa história (*tô mythô*) uma cabeça (*kephalèn*) que esteja de acordo com o início, a fim de coroar aquilo que precede" (69a).

NOTAS

1. Sobre este ponto, um dos mais sensíveis de nossa problemática, esperamos voltar seguida e longamente, ao esboçar uma história e uma tipologia das interpretações de *khôra*, ou melhor, quando tentarmos descrever a lei de seus paradoxos ou de suas aporias. Notemos somente, no momento, que nas duas obras que, em língua francesa e com 70 anos de intervalo, propõem um quadro armônico e concluem por uma interpretação geral de todas as interpretações passadas, o recurso metalingüístico ou meta-interpretativo a esses valores de metáfora, de comparação ou de imagem jamais é interrogado por si mesmo. Nenhuma questão sobre a retórica interpretativa é colocada, em particular naquilo que ela empresta necessariamente de uma certa tradição platônica (a metáfora é um desvio sensível para aceder a um sentido inteligível), o que a tornaria pouco apta a fornecer uma metalinguagem para a interpretação de Platão e, em particular, de um texto tão insólito como essa passagem do *Timeu* sobre *khôra*. Rivaud fala, assim, de uma "multidão de comparações e de metáforas, cuja variedade surpreende" (p. 296), de "metáforas" e de "imagens" ligadas a uma "idéia", a do "em que" (p. 298), mesmo se, contra Zeller, ele se recuse a "ver nas fórmulas de Platão somente metáforas..." (p. 308). ("A teoria da χώρα e a cosmogonia do *Timeu*", em *Le Problème du devenir et la notion de matière*, cap. V, 1905).
Luc Brisson fala, por sua vez, da "metáfora do sonho da qual Platão se serve para ilustrar sua descrição" (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 1974, p. 197, cf. também pp. 206-207). Ele sistematiza mesmo o recurso operatório ao conceito de metáfora e propõe classificar todas as ditas metáforas no momento de determinar aquilo que chama "a natureza ontológica do meio espacial" (voltaremos a esse título e ao projeto que ele descreve): "... Isso [determinar a "natureza ontológica" do "meio espacial"] coloca um problema considerável, pois Platão só fala do meio espacial ao usar uma linguagem totalmente metafórica que escapa a qualquer tecnicidade. Eis por que analisaremos, em primeiro lugar, duas seqüências de imagens: uma abrangendo as relações sexuais, e outra a atividade artesanal..." (p. 208, cf. também pp. 211, 212, 214, 217, 222).
É claro que não se trata aqui de criticar o uso das palavras metáfora, comparação ou imagem. Isso freqüentemente é inevitável, e por razões que tentaremos explicar aqui. Haverá a ocasião de voltar a isso. Mas há um ponto, parece, em que a pertinência desse código retórico encontra um limite e deve ser investigado como tal, tornar-se um tema e cessar de ser somente operatório. É precisamente o ponto em que os conceitos dessa retórica parecem construídos por meio de oposições "platônicas" (inteligível/sensível, ser como *eidos*/imagem etc.) às quais se subtrai exatamente *khôra*. A multiplicidade aparente das metáforas (como também dos mitemas em geral) significa nesses lugares não que o sentido próprio somente pode se tornar inteligível por meio desses desvios, mas que a oposição entre o próprio e o figurado, sem perder todo valor, encontra aqui um limite.

2. Ele o faz em particular em uma breve passagem, na verdade um parêntese de sua *Introduction à la métaphysique*: "A referência a essa passagem do *Timeu* [50d-e] não visa somente esclarecer a conexão entre o παρεμφαῖνον e o ὄν, entre o co-aparecer (*des Miterscheinens*) e o ser como estabilidade, mas deve ao mesmo tempo indicar que, a partir da filosofia platônica, isto é, na interpretação do ser como δεα, se prepare (*vorbereitet*) a transformação pela qual, à essência quase suspeitada do lugar (*Ortes*) (τόπος), e da χώρα, se substitui o 'espaço' (*Raum*) definido pela extensão (*Ausdehnung*). Χωρα não poderia querer dizer: isso que se separa, desvia de qualquer coisa particular, isso que se apaga, isso que, assim, admite justamente outra coisa e lhe 'faz lugar' (*Platz macht*)?" (pp. 50-51, trad. francesa de G. Kahn, pp. 76-77). Dentre todas as questões que esse texto e seu contexto deveriam nos colocar, a mais grave recairia, sem dúvida, sobre todas as decisões implicadas pelo "se prepara" (*vorbereitet*).

3. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung*, B, 2b, *Verhältnis der Philosophie zur Religion*, Werke 18, Suhrkamp, p. 103.

4. Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*, p. 66. Gaia é evocada pelo sacerdote egípcio do *Timeu*, em um discurso ao qual voltaremos. Isso se dá no momento em que ele reconhece a maior antiguidade da cidade ateniense, que, apesar disso, não tem memória, a não ser mítica, e cujo arquivo escrito se encontra como que depositado no Egito (23d-e). Cf. também Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, p. 350, trad. francesa, p. 274. "Caos, Χάος, Χαίνω, significa o bocejo (*das Gähnen*), o aberto, o que se fende em dois (*Auseinanderklaffende*). Compreendemos ξάος em estreita conexão com uma interpretação original da essência da αλήθεια, enquanto abismo que se abre (cf. Hesíodo, *Théogonie*). A representação do Caos, em Nietzsche, tem por função prevenir uma 'humanização' (*Vermenschung*) do ente em sua totalidade. A 'humanização' comporta tanto a explicação moral do mundo com base na resolução de um Criador quanto sua explicação técnica, pela atividade de um grande artesão (*Handwerker*) (o Demiurgo)."

5. "É Platão quem dá a interpretação determinante (*massgebende Deutung*) para o pensamento ocidental. Ele diz que entre o ente e o ser há (*bestehe*) o χωριρμός; ἡ ξώρα significa o lugar (*Ort*). Platão quer dizer que o ente e o ser estão em lugares diferentes. O ente e o ser são colocados em lugares distintos (*sind verschieden geortet*). Se, então, Platão considera o χωρισμος, a diferença de lugar do ser e do ente, ele coloca dessa forma a questão do lugar inteiramente distinto (*nach dem ganz anderen Ort*) do Ser, por comparação com aquele do ente." (*Qu'appelle-t-on penser?* pp. 174-175, trad. francesa de A. Becker e G. Granel, p. 261). Mais tarde voltaremos longamente a essa passagem e a seu contexto.

6. É um dos motivos que ligam este ensaio àquele que dedicamos à *Geschlecht* em Heidegger. Cf. a introdução a esse ensaio, "*Geschlecht*, diferença sexual, diferença ontológica", *in Psyché, inventions de l'autre*, Galilée, 1987.

7. *O capital*, Quarta Seção, XIV, v. Em um outro contexto, o de um seminário na École normale supérieure, em 1970 (*Théorie du discours philosophique: Les conditions d'inscription du texte de philosophie politique — l'exemple du matérialisme*), essas reflexões sobre o *Timeu* cruzavam-se com outras questões que permanecem aqui em segundo plano e sobre as quais voltarei a falar em outra ocasião. Outros textos eram estudados, em particular os de Marx e de Hegel, tratando da relação com a política de Platão em geral, da divisão do trabalho, do mito, da retórica, da matéria etc.

8. A possibilidade da guerra causa um arrombamento na idealidade, na descrição ideal da cidade ideal, no próprio espaço dessa ficção ou dessa representação. O filão dessa problemática, que não podemos seguir aqui, parece ser dos mais ricos. Ele poderia conduzir-nos em particular para uma forma original de ficção que é a *Do contrato social*. Segundo Rousseau, o estado de guerra entre os Estados não pode dar origem a nenhum direito puro, puramente civil, tal como aquele que deve reinar no interior do Estado. Mesmo se ele tem seu direito original, o direito das pessoas (*genos*, pessoas, povo, etnia), a guerra nos faz voltar a uma espécie de selvageria específica. Ela faz o contrato social sair de si mesmo. Por essa suspensão, ela mostra também os limites; esclarece de certo modo as fronteiras do próprio contrato social e do discurso teórico e fabuloso que o descreve. É também no fim do livro e dessa ficção ideal que Rousseau aborda brevemente os problemas de que ele não tratará. Seria preciso analisar de perto essa conclusão e essas considerações sobre a guerra, a relação singular que elas mantêm com *o dentro* do contrato social no momento em que abrem para seu fora. Relação temática, mas também relação formal, problema de composição: Rousseau parece esfregar os olhos para perceber o fora da fábula ou da gênese ideal. Ele abre os olhos, mas fecha o livro: "Cap. X, *Conclusão*. Depois de ter estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e tratado de fundar o Estado sobre sua base, ainda restaria ampará-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das pessoas, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados etc. Mas tudo isso forma um novo objeto vasto demais para minha vista curta: eu deveria fixá-la sempre mais perto de mim."

9. Cf. Nicole Loraux, "Sur la race des femmes", em *Les enfants d'Athéna* (1981, pp. 75 e ss.). No contexto que delimitamos aqui, releremos também, no capítulo precedente "L'autochtonie: Une topique athénienne", o que concerne em particular a Atenas "ao mesmo tempo ama (*trophos*), pátria e mãe" (*Panégyrique* de Isócrates) e os pólos rivais e complementares, *logos* e *mythos*, que "dividem entre si a cena teatral, no confrontamento, mas também na cumplicidade" (pp. 667-672). Quanto à espécie dos homens (*genos anthropôn*), o sacerdote egípcio do *Timeu* lhe confere "lugares": são os lugares propícios à memória, à conservação dos arquivos, à escritura e à tradição, essas *zonas* temperadas que protegem da destruição pelo calor ou frio excessivos (22e-23a).

NOTA DO EDITOR FRANCÊS

Cada um dos três ensaios, *Paixões, Salvo o nome, Khôra,* forma uma obra independente e pode ser lido enquanto tal. Se, todavia, foi julgado oportuno publicá-los simultaneamente é porque, apesar da origem específica de cada um deles, o fio de uma mesma temática os atravessa. Eles formam uma espécie de *Ensaio sobre o nome* — em três capítulos ou três tempos. Três ficções também. Seguindo os sinais que, em silêncio, os personagens de tais ficções dirigem uns aos outros, podemos ouvir ressoar a questão do nome, aí onde ela hesita no limiar da evocação, da demanda ou da promessa, antes ou depois da resposta.

O nome: Que se chama assim? Que se entende sob o nome de nome? E o que acontece quando se dá um nome? O que se dá, então? Não se oferece uma coisa, não se entrega nada e, apesar disso, alguma coisa advém que volta a dar, como havia dito Plotino a respeito do Bem, aquilo que não se tem. O que acontece, sobretudo quando é preciso *sobre*nomear, re-nomeando aí onde, justamente, o nome vem a faltar? O que faz do nome próprio uma espécie de *sobre*nome, de pseudônimo ou de criptônimo ao mesmo tempo singular e singularmente intraduzível?